

Revista de Antropología Experimental

www.ujaen.es/huesped/rae

número 3, 2003

ISSN: 1578-4282

ISSN (cd-rom): 1695-9884

Deposito legal: J-154-2003

Redefiniciones identitarias. Sacrificio de toro e intervención institucional entre los Wixaritari (Huicholes)¹.

Séverine Durin²

Université de Paris III – Sorbonne Nouvelle.

Resumen

Se presentan los grandes pasos del proceso de construcción de la identidad wixárika (Huichola), haciendo énfasis en las relaciones de los Wixaritari con el Estado mexicano en el marco de la política indigenista. Se analizan los cambios sociales suscitados por su desarrollo durante las décadas pasadas, en especial, la creación de un cuerpo de funcionarios indígenas y los conflictos de poder que atraviesan las comunidades a raíz de ésta. Por medio de un estudio de caso, se muestra que el ámbito ritual es un espacio político donde se negocia la participación de actores indígenas en las dependencias del Estado. Así, lejos de ser una práctica desvinculada de las esferas del Estado, del mercado y de la sociedad mexicana, el sacrificio de toro *mawarixa* es un recurso cultural que bien puede favorecer la apropiación de roles interétnicos. La identidad étnica, entendida como una forma de organización social, se negocia y redefine en la arena ritual, siendo ésta el lugar donde se legitiman los cargos de diversa índole.

A más de cincuenta años de haber sido creado el Instituto Nacional Indigenista (INI), convertido en la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en el 2003, es preciso evaluar de qué manera han impactado los diferentes programas implementados hacia los grupos indígenas a través de dicha institución. En este artículo, se analiza la manera en que la *identidad* de un *grupo étnico*, entendida como una forma de organización social (Barth, 1969), es redefinida de manera constante al interactuar los miembros del grupo étnico con otros actores, en especial, con las dependencias del Estado mexicano. La hipótesis de este trabajo es, como lo propone Bonfil (1987), que las prácticas culturales constituyen *recursos culturales* a disposición de los grupos étnicos para así apropiarse elementos culturales del “otro” y redefinir sus formas de organización.

Como contribución a esta discusión, se presenta el caso de los Wixaritari³ (Huicholes) de la comunidad de Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatitlán) del Estado de Jalisco⁴. En especial, se mostrará que las negociaciones dadas entorno a la realización de un sacrificio de toro *mawarixa* ejemplifican la forma en que se redefinen las modalidades de la participación de los empleados institucionales wixaritari a las actividades del grupo étnico⁵.

Al haber aclarado los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, control cultural y recursos culturales, se presentarán desde una perspectiva histórica cuáles han sido los grandes pasos de la construcción de la identidad wixárika. Luego, se detallarán los objetivos y acciones de la política indigenista en la región wixárika, para así analizar por medio de un estudio de caso cómo los cambios organizacionales suscitados a raíz de ésta han sido negociados en el ámbito ritual.

Grupos étnicos y control cultural

Para Fredrik Barth (1969), en vez de circunscribir a la cultura para determinar cuáles son los límites de los *grupos étnicos*, es preferible interesarse en los límites de éstos en términos de organización y considerar que la cultura es más bien un resultado de ésta que una característica primaria. Así, es posible que existan importantes variaciones culturales en un grupo étnico sin que ello indique una futura división de éste. Barth se desvincula de las interpretaciones que insisten en la persistencia de los límites a partir de una concepción del

aislamiento como consecuencia de diferencias raciales y culturales, del separatismo social, de las barreras de lenguaje, de la enemistad organizada o espontánea (Ibid: 12). Un grupo étnico es una forma de organización social y la variable pertinente es la auto afiliación y la afiliación por otros al grupo. Cuando los actores usan las *identidades étnicas* para adscribirse o adscribir a otros, a fines de interacción, forman grupos étnicos (Ibid: 15).

El interés de la perspectiva de Barth para nuestro análisis reside en el hecho de que no discrimina a los Wixaritari quienes, desde el punto de vista de la antropología cultural, son los más problemáticos, los llamados “Indígenas aculturados”, como los migrantes y los profesores bilingües. Barth insiste en el hecho de que la interacción y el contacto prolongado con miembros de otros grupos étnicos, portadores de valores culturales diferentes, no implica necesariamente la pérdida de la pertenencia étnica. Al contrario:

Las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas *a pesar* de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales (Ibid : 10)

Autora de críticas formuladas hacia la política indigenista integracionista, una corriente de la antropología mexicana de los años setenta ha enfatizado el carácter político del término *grupo étnico*. Así como Barth, para quien la cultura se encuentra en cambio perpetuo, Bonfil Batalla (1987) cuestiona la pertinencia del criterio cultural para definir la pertenencia al grupo étnico y prefiere el del ejercicio del *control cultural*:

Participar significa algo más que tener una cultura o compartirla. Significa una relación específica con esa cultura. Y en tanto la cultura es un fenómeno colectivo y no individual, significa también una relación específica con la colectividad, el grupo que es el portador histórico de una determinada cultura. Es la colectividad que define un “nosotros” distinto de los “otros”, a partir del reconocimiento de una cultura propia diferente. Es una cultura propia porque el grupo tiene un cierto grado de control sobre los elementos que la constituyen, es decir, porque tienen la capacidad social de decidir sobre el uso que se da a los recursos culturales. Esto implica necesariamente que un grupo culturalmente diferenciado mantiene y genera proyectos propios, a largo y corto plazos, explícitos o implícitos; particulares, en función de metas inmediatas, y generales, civilizatorios, en cuyo seno alcanzan coherencia los proyectos particulares. Es porque existen esos proyectos que se da la lucha por mantener y acrecentar el control cultural, que es la única posibilidad de poner

en juego los recursos culturales necesarios para alcanzar metas sociales propias (Ibid, 103-104).

La problemática del control cultural que plantea Bonfil es crucial para entender la situación de los indígenas llamados “aculturados” y, en general, el proceso de construcción de la identidad wixárika. En un contexto de dominación ejercido hacia los grupos étnicos, por ejemplo mediante el implemento de políticas institucionales, se considera que los miembros de estos grupos tienen la facultad de apropiarse elementos culturales del “otro” sin dejar de ser indígenas. Bonfil cita el ejemplo de los sistemas de cargos civiles y religiosos (Ibid: 106) que forman ahora parte de las culturas indígenas, porque los grupos étnicos han adquirido el control de éstos. Los *recursos culturales* del “otro” pueden ser apropiados, es decir, convertirse en recursos culturales propios en el momento en que las personas, quienes ejercen el control cultural, lo hacen de manera legítima. Los recursos culturales constituyen el conjunto de los elementos de una cultura que deben monopolizarse para definir un proyecto social y lograrlo. Por ejemplo, para conseguir la recuperación de tierras, puede ser necesario conocer la legislación dominante, la lengua oficial, realizar trámites administrativos, moverse en la ciudad, etc. (Ibid: 107). Así, la *identidad étnica* se define en la alteridad, de manera dinámica y es:

...una ideología que se manifiesta a nivel individual y colectivo, y que expresa la pertenencia (y la aceptación correspondiente) a un determinado grupo étnico, entendido como un conjunto delimitado de individuos que se reproduce biológica y socialmente, y que participa de un mismo ámbito de cultura autónoma, es decir, que ejerce en forma legítima el control sobre el repertorio de recursos culturales propios (...) Es en el ejercicio de esa cultura autónoma donde se recrea constantemente el grupo mismo como unidad étnica diferenciada (Ibid: 112).

A continuación, se presentarán cuáles han sido los grandes pasos del proceso de construcción de la identidad wixárika, es decir, cómo ha ido redefiniéndose la organización social del grupo wixárika al interactuar éste con otros actores (grupos étnicos de la región, Corono española, Instituciones del México Independiente y posrevolucionario).

Breve historia de la organización social Wixárika

Las transformaciones más importantes que ha conocido la sociedad wixárika desde el Postclásico tardío hasta el siglo XX deben ser entendidas dentro de los siguientes contextos:

la inclusión de los Wixaritari al Distrito de Colotlán en 1590, la presión sobre las tierras comunales en los siglos XVIII y XIX, y las luchas agrarias del siglo XX.

En el mundo prehispánico la organización regional giraba en torno de la guerra y de las actividades comerciales entre los grupos denominados “Nayaritas” de los cuáles formaban parte los ancestros de los Wixaritari (Weigand y García, 2000: 22). Con la Conquista española y la pacificación de la parte oriental de la Sierra del Nayar, los Wixaritari fueron diferenciándose de los Coras, el grupo étnico vecino dominante, al convertirse en *Indios Fronterizos* y al ser incluidos al Distrito de Colotlán en 1590. Su creación obedecía a la necesidad de pacificar la frontera norte de la Nueva España, en el contexto del desarrollo de la explotación minera, de los ataques de los Indios mal llamados “Chichimecas” (Powell, 1997). Los Indios Principales se encargaron de la mediación con las autoridades de la Corona Española, en particular, con el Capitán a Paz y a Guerra del Distrito de Colotlán.

Al ser reconocidas tres comunidades Huicholas⁶ por las autoridades coloniales a la mitad del siglo XVII (Rojas, 1993: 71-72), las tierras indígenas fueron delimitadas y la presión sobre éstas aumentó después de haber sido sometidos los Coras en 1722 (Velázquez, 1961). A partir del final de este siglo, los Wixaritari estuvieron pidiendo títulos de propiedad, los títulos virreinales, que los amparaban en sus tierras. Desde entonces, los Gobernadores de las comunidades se encargaron de la mediación. Entre 1822 y 1856, la desamortización liberal afectó a las comunidades Wixaritari de las partes llanas, es decir, San Nicolás, Nostic, Tenzompa y Huejuquilla (Rojas, 1993: 132). Además, el crecimiento de las Haciendas mermó las tierras de San Sebastián así como las de Mezquitic y Huejuquilla (Ibid: 133). Por lo cual se enrolaron en la rebelión de Manuel Lozada (1854-1873) en búsqueda de la recuperación de sus tierras (Rojas, 1993: 135-141; Meyer, 1989). A la hora de ser desamortizadas las tierras de las comunidades de la Sierra en los años ochenta, numerosos conflictos surgieron entre las comunidades, enfrentándose con motivo de la delimitación de sus territorios comunales (Rojas: 144-146). Así mismo, en este siglo, dos nuevas comunidades fueron creadas, Guadalupe Ocotán y luego Tuxpan de Bolaños en 1845, sobre las tierras de San Andrés Cohamiata y San Sebastián Teponahuastlán respectivamente (Rojas, 1993: 130, 147).

Es en este contexto que los Wixaritari participaron de las luchas agrarias del siglo XX; desembocaron en el otorgamiento de Resoluciones Presidenciales, siendo reconocidas parte de las tierras comunales⁷, y la creación de los Comisarios de Bienes Comunales. Con esos nuevos intermediarios, se formalizaron las relaciones entre la organización étnica y el Estado post-revolucionario.

En suma, diferentes tipos de autoridades han sido creados a lo largo de los siglos pasados con el fin de mediar las relaciones entre el grupo étnico y el poder central (Capitán a Paz y a Guerra, Gobernadores, Comisarios de Bienes Comunales). Así mismo, la organización territorial ha sido modificada de manera profunda en diversas ocasiones. En nuestros días, tanto la tenencia comunal de la tierra como los cargos de Gobernador son considerados “tradicionales”, es decir, han sido apropiados por el grupo. Ahora bien, a las luchas agrarias de la primera parte del siglo XX --las cuales perduraron de manera no violenta en la segunda mitad-- le siguieron el implemento de políticas indigenistas destinadas a incorporar a los indígenas a la sociedad mexicana con vistas a homogeneizarla y modernizarla. Observemos cuáles han sido sus objetivos y acciones en la región wixárika, y en especial, qué modificaciones --en términos de organización social-- se han generado a raíz de éstas.

Los hijos del Indigenismo: historia de la acción indigenista en la Sierra Huichola

Denomino “hijos del Indigenismo” a los actores cuyos roles han sido creados bajo el impulso de las políticas educativas posrevolucionarias e indigenistas, en especial, a los maestros bilingües y los tenderos. Tras haber presentado los objetos y métodos del Instituto Nacional Indigenista (INI), desde su creación hasta el 2001, y su historial en la región wixárika, nos enfocaremos en la participación de estos actores en los procesos de recomposición social en la región wixárika.

Creación el INI, objetivos y métodos

El INI ha sido creado en 1948 por iniciativa de Alfonso Caso, el entonces director del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), quien fue su primer director. Los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), encargados de la ejecución de programas

destinados a poblaciones indígenas, fueron implementados primero en el sur del país (Chiapas) y, poco a poco, en el resto de la República.

El primer objetivo del INI era aculturar a los Indígenas con el fin de integrarlos a la nación mestiza posrevolucionaria mediante programas de educación escolar y sanitaria. Esta política pública obedecía a la voluntad de construir una nación cuyo ciudadano moderno sería el mestizo (de la Peña, 2002). Las personas encargadas de difundir los conocimientos y técnicas consideradas necesarias a su integración eran los *promotores del cambio social*, de origen indígena, cuyo formación corría a cargo del INI.

A partir de los años sesenta, la política integracionista orientada hacia el desarrollo fue fuertemente criticada, tanto por los estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en el 1968 como por los promotores del INI. Los maestros habían llegado a formar una nueva generación de intelectuales indígenas; además, las críticas hacia la política integracionista favorecieron la creación de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI)⁸ y la aprobación del método bilingüe de enseñanza. A partir de ahí, el INI dejó de ejercer su monopolio en términos de coordinación de las acciones dirigidas hacia los Indígenas.

A partir de los años ochenta, nuevos actores con aspiraciones democráticas salieron a la luz: las Organizaciones No Gubernamentales (ONG). Éstas conformaron un nuevo sector de apoyo en torno de intereses convergentes (Liffman, 1996). Después de los diez años de “vacas magras” que caracterizaron la política social neoliberal en vigor desde 1982, el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) del Presidente Salinas de Gortari (1988-1994) marcó una ruptura. Se financiaron numerosos proyectos mediante créditos otorgados a habitantes de las zonas más marginadas del país. Durante esta temporada, en el marco de la regionalización en los ochenta, el número de instituciones involucradas se multiplicó, así como los programas institucionales.

La acción indigenista en la región wixárika

En la región wixárika, algunas iniciativas institucionales y religiosas precedieron a la acción indigenista en materia escolar. En los años treinta, los primeros profesores de la Sierra fueron los maestros de la *Escuela Rural*⁹, y luego, en los años cincuenta, los misioneros franciscanos al haber entrado de nuevo a la Sierra¹⁰ (Rojas, 1993; Rojas C.,

1997). La labor del INI empezó hasta 1960 con la creación del primer CCI, es decir, poco antes de que a nivel nacional se critiquen a los objetivos y métodos del INI. En aquel entonces se consideraba que la apertura de brechas y de escuelas era el medio adecuado para facilitar la integración de los Indígenas a la sociedad nacional

El primer CCI fue destinado a las poblaciones Huichol y Cora de Nayarit y Jalisco. Estuvo poco tiempo en Tepic, Nayarit, y luego en Mezquitic, Jalisco. Su primera acción fue emprender la creación de una pista de aviación en San Andrés Cohamiata y otra en Mezquitic, para así comunicar a las comunidades de la Sierra al CCI. En 1964 el CCI fue trasladado hasta Tepic con motivo de sus problemas de comunicación con las demás instituciones y del insuficiente transporte que impedía que los indigenistas laboraran en la Sierra. El método de enseñanza bilingüe se aprobó en 1963 en la Sexta Asamblea sobre la Educación (Rojas C., 1999), y ese mismo año, se abrió en Mezquitic el centro de formación de los promotores, el *Centro Agrícola para Promotores Indígenas*. Dos años después, la primera generación de Promotores empezó a laborar en las comunidades serranas y el INI instaló sus primeras escuelas albergues (Reed, 1972).

Durante los diez primeros años de funcionamiento del CCI, las grandes líneas de la intervención pública en la zona cora-huichol fueron las siguientes. Con la construcción de algunas vías de comunicación, entre 1967 y 1968 fueron abiertas nueve tiendas CONASUPO – INI, a cargo de los Promotores, donde se vendían productos subvencionados. Además, éstos participaban de la política educativa destinada a modificar los comportamientos. La educación tenía que ser impartida en lengua materna y, mediante los jóvenes escolarizados, se esperaba que el cambio cultural se extienda a sus familias y al conjunto de la comunidad. El hábitat disperso dificultaba la acción educativa y entonces sólo existían albergues escolares franciscanos. Su construcción se volvió una prioridad para el INI. Los dos problemas principales del INI eran la insuficiencia de fondos comparada con la ambición de sus proyectos y la mala comunicación con las comunidades.

El gigantesco Plan HUICOT, cuyo nombre se refiere a los Indígenas HUI-choles, CO-ras y TE-pehuanes, fue puesto en marcha en 1971 bajo la presidencia de Luis Echeverría (1970-1976) y perduró hasta 1975. Se trataba de impulsar el desarrollo mediante la agricultura comercial (Torres, 2000: 201). Los ejes principales del HUICOT eran crear vías terrestres, dar –entre otras innovaciones tecnológicas- tractores para arar las partes

altas de la Sierra, ofrecer créditos agrícolas, construir centros de salud e internados escolares. Con el Plan HUICOT, el número de albergues incrementó hasta 14, y fue sólo hasta el 2001 que un decimoquinto fue construido en San Andrés Cohamiata.

Este programa terminó con el mandato del Presidente Echeverría y le fue substituido el COPLAMAR¹¹ bajo la presidencia de José López Portillo (1976-1982). El CCI había estado un tiempo en Magdalena, Jalisco; ahora la acción indigenista se especializaría por Estado, razón por la cual se abrió un CCI en Jesús María, Nayarit, en la zona Cora, y otro en Tuxpan de Bolaños, Jalisco, destinado exclusivamente a los Wixaritari. En 1975 fue creado el Consejo Supremo Huichol con el fin de facilitar la operación del COPLAMAR. La creación de vías terrestres continuó, los créditos agrícolas se otorgaban mediante BANRURAL --el banco nacional de los campesinos-- y se trató de impulsar el corte de madera. En esta temporada, el número de empleos institucionales aumentó de manera considerable (Torres, 2000: 208).

Los años ochenta fueron de vacas magras. En efecto, la crisis de la deuda en 1982 implicó numerosos recortes presupuestales. Esto, junto con las críticas hacia la política desarrollista e integracionista favoreció el hecho de que el INI cambiara de discurso y orientara sus acciones hacia la búsqueda del desarrollo desde abajo. Para operar, los fondos del INI provenían del Banco Mundial canalizados a través del Programa Mundial de Alimentos. Se destinaban al implemento de proyectos productivos (ganado, hortalizas, artesanías), a la construcción de brechas y al financiamiento de los albergues escolares.

El regreso de la prosperidad llegó con el implemento de un macro proyecto destinado a las poblaciones de las zonas marginadas del país, durante la presidencia de Carlos Salinas (1988-1994), el PRONASOL¹². En la región, esta política originó la fundación del Fondo Regional de Solidaridad (FRS) en 1990, destinado al conjunto de las comunidades wixaritari de Jalisco. El objetivo institucional era crear una organización étnica regional y, de forma secundaria, financiar proyectos productivos. En 1991 se creó la Unión de Comunidades Huicholas de Jalisco (UCIHJ), encargada de gestionar el FRS. Mediante SEDESOL¹³, el INI puso a la disposición de las comunidades recursos financieros, bajo la forma de créditos, para financiar unidades bovinas, caprinas y porcinas, así como infraestructuras (vías terrestres y aserradero). Los préstamos tenían que ser reembolsados en los cinco años siguientes, a una tasa de interés del 10%, y se contemplaba

que el pago de los intereses retro-alimente un fondo común para así financiar proyectos futuros. Las autoridades tradicionales y agrarias formaban la dirección de la UCIHJ cuyo estatus jurídico dependía de la Ley Agraria.

Este proyecto, como los dos anteriores, ha sido fuertemente criticado con motivo de su carácter clientelar (Negrín, 1985; Torres, 2000). Aunque la intención gubernamental era cooptar a la población atendida, los miembros de las comunidades supieron aprovechar el programa para alcanzar objetivos comunes sin participar de forma mecánica al estratagema político. Con la creación de la UCIHJ, los intereses indios fueron defendidos en la escena política regional, en especial los agrarios, y ello en convergencia con una ONG creada a inicios de los noventa, AJAGI¹⁴. En efecto, el entonces director federal del INI, Guillermo Espinoza, había visitado a las comunidades durante los setenta y los fundadores de la ONG eran compañeros suyos. Preocupados por las invasiones territoriales que mermaban las tierras comunales, fundaron AJAGI en 1989, y junto con las comunidades decidieron usar a fines propios el PRONASOL, para defender las tierras y asumir el corte de madera.

El año 1994 marcó una ruptura: salió a la luz el EZLN¹⁵ y una fuerte crisis financiera sacudió al país a partir de diciembre, junto con la entrada del Presidente Ernesto Zedillo (1994-2000). Es en este contexto de reclamos indios y de crisis financiera que el FRS fue disuelto en 1996 y que cada comunidad fue provista de uno. La razón de ser de la UCIHJ ya no estaba a la orden del día. Según la responsable del CCI de Mezquitic en el 2000, el no reembolso de los préstamos originó la creación de cuatro fondos en vez de uno, para que las comunidades se hicieran responsables de sus deudas. Por lo mismo, las actividades de representación política de la UCIHJ fueron fuertemente imposibilitadas, ya que no disponía de fondos para trasladarse a la capital del Estado. En palabras de la encargada del CCI “el INI impulsó y descompuso la UCIHJ”¹⁶.

Los hijos del indigenismo

Con la formación de Promotores del cambio social, el INI impulsó la creación de nuevos roles como son los de maestros bilingües y de comerciantes, o tenderos. Los retos a los cuales se enfrentan ahora las comunidades consisten en organizar la participación de esos nuevos actores, en especial la de los maestros, en su sistema de cargo, la columna vertebral de su organización sociopolítica.

El implemento de tiendas CONASUPO, a cargo de los Promotores, los créditos del PRONASOL a favor de la creación de tiendas, y la apertura de brechas, favorecieron el desarrollo de relaciones mercantiles en la Sierra y el aumento del número de comerciantes (Durin, 2003: 173-176). Las tiendas se ubican principalmente donde llegan los caminos, es decir, en los poblados donde el INI instaló los albergues, centros de salud. Aunque todos compran bienes en las tiendas, los mejores clientes de los tenderos son los empleados institucionales, en especial los maestros bilingües --los únicos en percibir un ingreso permanente y fijo-- así como los visitantes. Sólo una parte de los comerciantes son ricos, sin embargo algunos son muy ricos y prestan dinero a tasas de interés que suelen llegar al 20%. Son, junto con los maestros, los hijos del indigenismo; los tenderos se han beneficiado de la apertura de brechas y del otorgamiento de préstamos, préstamos que rara vez han reembolsado (Durin, 2003: 182)¹⁷.

Hay aproximadamente 200 maestros bilingües en la Sierra Huichola y en su inmensa mayoría son Wixaritari. Constituyen el cuerpo más grande de funcionarios indígenas y son vistos por los demás Indios como privilegiados ya que cobran un salario. Los profesores dependen de la DGEI, ya no del INI que aún sigue encargándose de los albergues escolares, y cumplen con diversas obligaciones institucionales: impartir cursos, seguir capacitándose en la UPN¹⁸, dar clases a los alumnos rezagados. Los maestros no siempre son originarios de las localidades donde dan clases, por lo que se encuentran lejos de sus familias.

Esto es relevante ya que la pertenencia a un linaje territorializado implica el cumplimiento de deberes ceremoniales, obligación moral que los maestros suelen no honrar, en parte por haberse distanciado de sus familias. Por ello, son criticados por sus paisanos. Sin embargo, por su conocimiento de la lengua dominante y de las instituciones mexicanas, son mediadores potenciales, y sus servicios suelen ser solicitados a la hora de redactar cartas, peticiones, actas, etc. Es decir, los maestros se encuentran en una situación ambigua en el sentido que están en la línea interétnica. A continuación, analizaremos como esos hijos del Indigenismo pueden ser solicitados para cumplir con obligaciones ceremoniales, llegando así a ser reconocida su labor por la franja más “tradicional” de la comunidad, los cantantes y cargueros de los centros ceremoniales.

La negociación de los cambios organizacionales en el ámbito ritual

Presentaré de manera breve la negociación de los roles “tradicionales” y “modernos” que tuvo lugar durante un ritual *mawarixa*, es decir, de sacrificio de toro en la primavera del 2001. Según los sueños de los chamanes, quienes debían hacerse cargo del ritual en esa ocasión eran wixaritari vinculados a instituciones estatales, y el cumplimiento cuidadoso de esta obligación puso de manifiesto el sentido de pertenencia étnica de los encargados, pero también legitimó su pertenencia a un mundo interétnico, estructurado por el Estado mexicano.

Entre los Wixaritari, pertenecer a un linaje, encabezado por un patriarca, implica una serie de obligaciones rituales. A la edad adulta, la pareja tiene que participar como “jicareros”, a tiempo completo y durante cinco años, en la realización de las actividades de los centros ceremoniales *tukite*. La autoridad de los *tukite* recae en el Consejo de ancianos; ahí convergen los linajes, representados por las parejas de “jicareros”. Los Ancianos son quienes nombran los diferentes tipos de autoridades con que cuenta la comunidad: jicareros, cantadores, gobierno tradicional y autoridades agrarias.

La función de “jicarero” es concebida como un trabajo cooperativo. Es una responsabilidad importante, pero también pesada. En efecto, al ser nombrados “jicareros”, la pareja se compromete en dedicarse de tiempo completo a su desempeño. Implica preparar las numerosas fiestas del ciclo agrícola, ir a depositar ofrendas y visitar sitios sagrados, preparar la comida para los asistentes de las ceremonias, cuidar los templos de los antepasados, entre otras obligaciones. Difícilmente sobra tiempo disponible para ir a trabajar de manera temporal en los ejidos del tabaco, para vender artesanías o en las ciudades, con el fin de conseguir recursos monetarios. Es por ello que aceptar ser “jicarero” es considerado como un sacrificio.

La actividad de tiempo completo de los profesores bilingües dificulta seriamente su participación como “jicareros”. Los maestros constituyen el más importante cuerpo de funcionarios en la comunidad de Santa Catarina. Son los únicos en cobrar un salario. En el 2001, había 30 maestros de primaria. Su actividad profesional es de tiempo completo, lo que dificulta seriamente su participación en asambleas y ceremonias. Tienen un saber peculiar: el de la lecto-escritura en español. Es por esa razón que maestros han sido nombrados autoridades agrarias, una responsabilidad de tres años que requiere dominar el

idioma español y su escritura. Para los que aceptaron tal responsabilidad, fue un verdadero sacrificio profesional ya que tuvieron que dejar su actividad y perdieron su antigüedad. Sin embargo, hasta entonces, ningún maestro ha sido “jicarero” mientras ejercía su profesión. Al jubilarse, un exmaestro aceptó tal cargo; años antes éste había pagado a una pareja para ejercer el cargo de “jicarero” en su lugar mientras esperaba liberarse de sus obligaciones laborales. El caso de este maestro muestra que es posible negociar.

En la primavera 2001, faltaban algunos meses antes de que el grupo de “jicareros” fuera cambiado. Se hablaba de que los maestros tienen que participar a pesar de sus obligaciones profesionales. Si bien el cargo de “jicarero” se acepta de manera voluntaria, se considera su cumplimiento como un paso obligatorio de la vida adulta. Además, desde el año 1998, tras la conversión al evangelismo de varias personas, las discusiones sobre la necesidad de participar como “jicarero” habían ido radicalizándose: los conversos habían rechazado aceptar cargos. Al ser intimidados durante una asamblea comunal con el fin de obligarlos a aceptar, el pastor evangélico demandó las autoridades del gobierno tradicional ante la Secretaría de Gobernación.

Es en este contexto que en el 2001 los “jicareros” se preparaban para cambiar el techo del centro ceremonial. Esta tarea incumbe a los “jicareros” y se realiza cada cinco años; sin embargo, el día del trabajo más intenso y pesado, fueron ayudados por los hombres de la zona. Un mes antes, los chamanes habían soñado qué árboles tenían que ser tumbados para servir de postes así como a las personas quienes tendrían que colaborar ofreciendo un toro en sacrificio en la fiesta posterior. Habían sido designados tres hombres y una mujer. A excepción de un chamán prestigioso, los otros tres tenían una relación con instituciones de gobierno: el supervisor de la zona escolar, la esposa del director de la escuela y el presidente saliente del fondo regional.

Días antes del inicio de las labores, los chamanes, “jicareros” y algunos patriarcas de la zona invitaron a los directivos escolares a asistir a una reunión. Se habló de la importancia de que los profesores cooperan de las actividades del centro ceremonial; los profesores se comprometieron a asistir a las fiestas.

Los “jicareros” techaron el centro ceremonial mientras que, en la escuela albergue más cercana, se preparaba un encuentro entre las diferentes escuelas de la zona. El director de esta escuela albergue y su jefe inmediato, el supervisor, tenían a su cargo su realización.

A ambos, les resultaría difícil asistir como sacrificantes ya que por desgracia, este evento se realizaría en la misma fecha que la celebración del cambio de techo.

La esposa del director de la escuela, a diferencia de su esposo, se sentía orgullosa de haber sido nombrada para sacrificar un toro. Aunque tal responsabilidad implicaría gastarse los recursos recién ganados al vender sus artesanías en Cancún, lo concebía como un honor. Es preciso mencionar que el gasto es muy elevado y representa alrededor de 6000 pesos mexicanos, es decir, más de 600 USD. Cubre los gastos para comprar el toro, las bebidas ofrecidas a los oficiantes rituales y ayudantes, la comida para los participantes de la fiesta, así como chocolate, velas y galletas para ofrendar. No importaba el gasto, ella quería participar, por lo que decidió ir a visitar los responsables del grupo de “jicareros” para confirmarles que a pesar de las obligaciones de su esposo participarían. Los chamanes hicieron un notable esfuerzo al reconocer en su presencia que no suelen visitar a las escuelas y aceptaron retrasar la fiesta para que los profesores puedan participar. Lo que hicieron.

Ya que terminó el evento escolar, empezó la celebración. Durante la primera noche, un cantador narró las hazañas del antepasado Marra Kwari quien encabezó el primer grupo de encargados del centro ceremonial. Los sacrificios tuvieron lugar en la mañana siguiente. Luego, la carne cocida en caldo fue repartida entre todos los participantes. Las bebidas traídas por los sacrificantes y pedazos de carne fueron repartidos entre los encargados y ayudantes. Fue servido el *mahua*, una bebida de maíz fermentado. Después de una noche de descanso, en la tarde siguiente, se realizaron ofrendas subterráneas dentro del centro ceremonial, ofrendas previamente untadas con la sangre de los animales sacrificados. La participación de los sacrificantes había concluido. Podían irse, sólo les faltaba ir a depositar ofrendas en varios lugares sagrados esparcidos en la Sierra.

Meses después, a la hora de ser nombrados los candidatos para ser “jicareros”, esos dos profesores no fueron designados. Habían cooperado en las actividades de su grupo y podían seguir ejerciendo su profesión, cinco años más.

Conclusiones

Los cambios suscitados por la política indigenista han favorecido la aparición de una nueva clase de funcionarios indígenas, los profesores bilingües, así como de comerciantes y

ganaderos. Asumir el rol de profesor dificulta que éstos puedan participar durante varios años del sistema de cooperación que gira en torno de los centros ceremoniales *tukite*. En una sociedad donde la adscripción al grupo supone la participación en éste, esas nuevas configuraciones sociales han exacerbado los litigios entre las figuras tradicionales de la autoridad, como los chamanes y ancianos, y los representantes de las burocracias del Estado.

No obstante, existe un consenso en cuanto al hecho de que aprender a leer y escribir en español se ha vuelto una necesidad (Rojas, 1999). Este breve estudio de caso muestra que el ámbito ritual bien puede ser considerado como un espacio de negociación. En este sentido, la tradición se reconstruye tomando en cuenta las nuevas configuraciones de tal forma que siga habiendo cierto grado de orden social. Si bien no desaparecen los conflictos de autoridad y prestigio, realizar intercambios ceremoniales, como el sacrificio de toro *mawarixa*, es un mecanismo social que permite superar antagonismos entre roles, en especial, de reciente aparición.

Sin embargo, la mención que hice sobre la conversión al evangelismo de algunos nativos consiste en un nuevo reto. La Constitución mexicana reconoce y protege la libertad individual de culto, así como los derechos culturales de los pueblos indígenas, por lo que no puede haber una salida jurídica al conflicto. De tal manera que sólo queda un espacio de negociación entre la organización social y las nuevas creencias. Esta vez, el ámbito ritual no puede consistir un espacio de negociación; las creencias de los conversos no son compatibles con el desempeño de prácticas rituales que a su juicio les ensuciarían. Es decir, tal mecanismo de cooperación presenta límites, en especial, cuando las nuevas configuraciones incluyen redefiniciones de la identidad. El antagonismo entre identidades étnicas y evangélicas, imperativas en cuanto constriñen los individuos en el desempeño de todas sus actividades (Barth, 1976: 20), estaba sin resolverse hasta el 2001¹⁹.

Finalmente, la identidad étnica *wixárika*, entendida como una forma de organización, está siendo redefinida de manera constante, siendo absorbidos elementos culturales del “otro” en algunas ocasiones, y en otras no, como el caso de los evangélicos. Las innovaciones sociales suelen generar conflictos, reacomodos, sin que la identidad étnica esté perjudicada de manera drástica; al contrario, contribuyen a la dinámica social.

Referencias bibliográficas

BARTH, Fredrik

1976 “Los grupos étnicos y sus fronteras”, Fondo de Cultura Económica, México.

BONFIL, Guillermo

1987 *Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales*, in “Políticas culturales en América Latina”, pp. 89-125, Néstor García Canclini editor, Editorial Grijalbo, México.

DE LA PEÑA, Guillermo

2002 *El futuro del indigenismo en México: Del mito del mestizaje a la fragmentación neoliberal*, in “Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina”, pp. 45-64, The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, Osaka, Japan.

DURIN, Séverine

2003 “Sur les routes de la fortune. Commerce à longue distance, endettement et solidarité chez les Wixaritari (Huichol), Mexique”, thèse de Doctorat en Anthropologie, Institut des Hautes Etudes d’Amérique Latine, Université de Paris 3 –Sorbonne Nouvelle.

INEGI

2000 Censo de Población y Vivienda, México.

LIFFMAN, Paul

1996 *Reivindicación territorial y convergencia democrática de los Wixaritari (Huicholes)*, en “La democracia de los de abajo en Jalisco”, pp. 41 – 75, Jorge Alonso, Juan Manuel Ramírez Comps., U de G, CIESAS, CIICH – UNAM, Consejo electoral del Estado de Jalisco, México.

MEYER, Jean

1989 “Esperando a Lozada”, Editorial Hexágono S.A., México

NEGRÍN, Juan

1985 “Acercamiento histórico y subjetivo al huichol”, Universidad de Guadalajara, México.

POWELL, Philip W.

1997 “Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera nortea. La pacificación de los Chichimecas (1548-1597)”, FCE, México.

ROJAS, Beatriz

1993 “Los Huicholes en la historia”, INI, CEMCA, México.

ROJAS C., Angélica

1999 “Escolaridad e interculturalidad: los jóvenes Wixaritari en una secundaria de Huicholes”, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS Occidente, Guadalajara.

REED, Karen

1972 “El INI y los Huicholes”, SEP, INI, México.

TORRES, José de Jesús

2000 “El hostigamiento a el Costumbre huichol. Los procesos de hibridación social”, Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, México

VELÁZQUEZ, María del Carmen

1961 “Colotlán. Doble frontera contra los bárbaros”, UNAM, México

WEIGAND, Phil C. y GARCÍA, Celia

2000 *Huichol society before the arrival of the Spanish*, in *Journal of the Southwest*, Vol. 42, n°1, pp. 12-36.

NOTAS

¹ Este artículo ha sido presentado bajo la forma de una ponencia, «La modernidad de los intercambios ceremoniales entre los Wixaritari (Huicholes), México», el 17 de julio en el Symposium «Los Indígenas y los retos de la modernidad» coordinado por José Luis Anta en el marco del 51 Congreso Internacional de Americanistas en Santiago, Chile.

² Doctora en Antropología por la Université de Paris III – Sorbonne Nouvelle.

³ Wixárika : singular ; Wixaritari : plural.

⁴ Los indígenas Wixaritari constituyen un grupo étnico de más de 38 000 personas, cuyas comunidades de origen se encuentran en Jalisco, Nayarit, y en menor medida en Zacatecas

y Durango (San Andrés Cohamiata, Santa Catarina Cuexcomatitlán, San Sebastián Teponahuastlán, Guadalupe Ocotán y Tuxpan de Bolaños). Aproximadamente un 10% radica de manera permanente en las ciudades y otro 25% vive entre las comunidades serranas y su residencia urbana. Viven de la agricultura del maíz, de la venta de sus productos artesanales en centros urbanos y turísticos así como de la venta de su mano de obra en plantaciones, principalmente de tabaco, en estados que circundan sus comunidades.

⁵ Esta investigación ha sido apoyada por la Rectoría de París, la Secretaría de Relaciones de México y el Ministère des Affaires Etrangères de Francia, en el marco de la investigación doctoral « *Sur les routes de la fortune. Commerce à longue distance, endettement et solidarité chez les Wixaritari (Huichol), Mexique* » (Durin, 2003), así como por la Fundación Ford y CONACyT, organismos que financiaron el proyecto « *Las políticas sociales hacia los Indígenas* » coordinado por el Dr. Guillermo de la Peña del CIESAS Occidente.

⁶ Santa Catarina Cuexcomatitlán, San Andrés Cohamiata y San Sebastián Teponahuastlán.

⁷ San Sebastián obtuvo una resolución presidencial parcial en 1953, Santa Catarina en 1940 y 1960, San Andrés en 1965 (Rojas, 1993 : 179). Fue hasta el 2000 que Santa Catarina obtuvo una resolución que la amparaba sobre 3000 has faltantes. Las otras comunidades siguen pugnando para que se les reconozcan tierras que consideran ser suyas.

⁸ Se creó la Dirección de Educación Extraescolar en 1971 y en 1978 fue renombrada Dirección General de Educación Indígena (DGEI) (Rojas C., 1999).

⁹ Tuvieron poco éxito con motivo de la violencia que sacudió a la Sierra durante la Guerra Cristera (1926-1938) . sin embargo, en esta temporada se construyeron dos albergues escolares (Rojas, 1993 : 171-172).

¹⁰ Entre 1957 y 1965 los misioneros franciscanos abrieron tres albergues escolares en la zona occidental de la región wixárika, en Guadalupe Ocotán, Santa Clara y San Miguel Huaixtita (Rojas C., 1999).

¹¹ COPLAMAR : Comité de Planeación de las Áreas Marginadas.

¹² PRONASOL : Programa Nacional de Solidaridad.

¹³ SEDESOL : Secretaría de Desarrollo Social.

¹⁴ AJAGI : Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas, con sede en Guadalajara.

¹⁵ EZLN : Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

¹⁶ Entrevista con Tamara Rojas, 11 de febrero del 2000.

¹⁷ La tasa de reembolso de los créditos otorgados por el FRS para fomentar la creación de tiendas, entre 1991 y el 1999, es de 16,06% (Durin, 2003 : 182).

¹⁸ UPN : Universidad Pedagógica Nacional

¹⁹ Según Johannes Neurath (comunicación personal), los evangélicos se fueron a vivir fuera de la comunidad, en el poblado de Tenzompa que colinda con ésta. Después, las mujeres hubieran vuelto a vivir en la comunidad.

Revista de Antropología Experimental
Número 03, 2003, Issn: 1578-4282